



## CZŁOWIEK W MYŚLENIU HISTORYCZNYM WILHELMA DILTHEYA

Rozważanie życia z perspektywy dziejów uznawano od dawna za znamienity rys Diltheyowskiej filozofii życia. I tak Georg Misch w swojej przedmowie do tomu V *Pism zebranych* Diltheya, uchodzącej dotąd za doskonałe przedstawienie myśli przewodnich jego filozofii w aspekcie ewolucyjnym, w bliskim kontakcie z nieopublikowanymi jeszcze wówczas tekstami tego autora, rysu charakterystycznego jego filozofii upatruje w powiązaniu badania człowieka z historią jako narzędziem metodycznym jego myślenia. Oto słowa Diltheya, do których nawiązuje Misch:

Każdy prawdziwy filozof jest nim dzięki swojej metodzie. A jednak nie jest ona czymś wymyślonym, lecz jest wypływającym z orientacji porządkiem stawiania problemów i koncentrowania w jednym punkcie środków do ich rozwiązania. (...) Nowość mojej metody polega na powiązaniu badania człowieka z historią<sup>1</sup>.

Uczeń Mischa, przedstawiciel następnego pokolenia filozofów życia, Otto F. Bollnow w swojej wciąż aktualnej monografii twórczości Diltheya w aspekcie systematycznym, w odróżnieniu od punktu widzenia rozwojowego, dominującego w przedmowie Mischa, uważa, że „powiązanie filozofii życia z problemem dziejów jest swoistym i decydującym osiągnięciem Diltheya”<sup>2</sup>. Ta myśl staje się miarodajna dla współczesnych badaczy filozofii życia, na przykład dla Karla Alberta. Twórcze rozwinięcie wskazówki Bollnowa przez Alberta polega na zróżnicowaniu w ramach niejednorodnego nurtu filozofii życia: historycznego myślenia Diltheya i ahistorycznego stanowiska Friedricha Nietzschego, przy uwzględnieniu krytyki tego ostatnie-

---

<sup>1</sup> G. Misch (1923), *Vorbericht des Herausgebers* [w:] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V. Band, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, Vandenhoeck&Ruprecht in Göttingen. Cytuję na podstawie wydania z 1974 roku, s. XLIX. Słowa Diltheya odczytane z rękopisu zostały wydane następnie w tomie XVIII *Gesammelte Schriften: Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften 1865–1880*, hrsg. von Helmuth Johach und Frithjof Rodi, 1977, s. 3.

<sup>2</sup> O.F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (1936). Cytuję na podstawie wydania 2 w Novalis Verlag, 1980, s. 35.

go, obecnej w pismach jego oponenta<sup>3</sup>. W literaturze polskiej klasyczna dziś monografia Zbigniewa Kuderowicza na temat Diltheya w osobnym rozdziale przedstawia człowieka jako istotę historyczną. Nowsza monografia Leszka Brogowskiego *Świadomość i historia* już w samym tytule sygnalizuje wewnętrzną dziejowość ludzkiej świadomości, czyli historyczność immanentną ludzkiemu życiu, jak byśmy powiedzieli w przekładzie na problematykę niniejszego artykułu. Również pisząca te słowa nawiązała do „hasła” łączącego problem życia i dziejów, przedstawiając projekt „hermeneutyki życia” Diltheya przeprowadzony pod znakiem jego krytyki rozumu historycznego<sup>4</sup>.

Łącząc badanie antropologiczne z historią, Dilthey zdaje się faktycznym, choć nie zawsze w swoich prawach uznawanym ojcem duchowym stopniowo dochodzącego do głosu nurtu antropologii historycznej, zdaje się patronować torującemu sobie drogę przekonaniu, że człowiek jest „istotą historyczną”. Dlatego wydobyć i rozwinięcie tego wątku może się przyczynić nie tylko do usystematyzowania pewnego obszaru myślenia Diltheya, lecz również, poprzez oświetlenie źródeł tego rodzaju historycznego myślenia o człowieku, może stanowić pewien punkt odniesienia we współczesnej debacie antropologii filozoficznej. Taki też cel stawia sobie niniejsze opracowanie.

Człowiek, który jest przedmiotem filozoficznych studiów Diltheya, jest postacią z historii duchowej, historii intelektualnej, szczególnej dyscypliny humanistycznej, która w Niemczech nosi miano *Geistesgeschichte* (historia ducha). Człowiek pojawiający się w utworach filozoficznych jako bohater biografii czy autobiografii, jako wybitna postać historyczna w utworze dziejopisarskim, jako charakter w dramacie, dostarcza swojego wkładu w spektrum urzeczywistnionych możliwości ludzkiego bytowania historycznego. Na pytanie: „kim jest człowiek?” nie można odpowiedzieć, biorąc pod uwagę odosobnioną i abstrakcyjną jednostkę, która na podstawie introspekcji i zagłębiania się w siebie chciałaby osiągnąć poznanie tego, co ludzkie. Dopiero tło dostępnej całości dziejów i kultury stanowiącej ich substancję pokazuje pełnię bogactwa natury ludzkiej. Na pytanie: „kim jest człowiek?” można zatem odpowiedzieć, rozważając różne artykulacje, ekspresje, wyrazy namysłu człowieka nad sobą, powstałe w dziejach. Dilthey nie uprawia zatem antropologii w sensie nauki filozoficznej, która powstała dopiero w latach dwudziestych XX wieku dzięki na nowo i w sposób szczególnie postawionemu pytaniu o naturę ludzką. Max Scheler, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen zapytają o „miejsce człowieka w kosmosie”, o jego stanowisko/położenie wobec istnienia czysto wegetatywnego i zwierzęcego w ramach warstwowej budowy kosmosu i jednocześnie ekscentrycznego poza jego determinizmem, o szczególnie wyróżnik ludzkiego bytowania pośród wszechzjawisk rzeczywistości. Tu przedmiotem badań stanie się konkretna empiria, przy jednoczes-

<sup>3</sup> K. Alber, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukacs*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1995, s. 74.

<sup>4</sup> Z. Kuderowicz, *Dilthey*, wyd. 2 zmienione i poprawione, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987. L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004. E. Paczkowska-Łagowska, *Życie i dzieje u Wilhelma Diltheya* [w:] też, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 11–154.

nym uwzględnieniu wyników badań biologicznych nauk o człowieku. Tu natura czy punkt widzenia świata kosmicznego wypiera punkt widzenia historii i ducha.

Dilthey jest spadkobiercą Hegla w drugim po nim pokoleniu, mówi się o jego „neoidealizmie”. Choć wielokrotnie zastrzega, że u niego po raz pierwszy dochodzi do głosu człowiek w pełni swojej realności – w przeciwieństwie zarówno do psychologiczno-filozoficznych abstrakcji redukujących go do jakiejś „władzy”, jak też do pewnej postaci człowieczeństwa preferowanej/uwypuklonej w konkretnym typie światopoglądu – to jednak ów człowiek nie jest naturą biologicznie rozumianą, lecz duchem. O takim ujęciu człowieka zdaje się przesądzać u Diltheya fakt, że jako filozof nauk humanistycznych widział on w człowieku przedmiot nauk o duchu. Dilthey nie neguje bynajmniej naturalności bytowania ludzkiego na ziemi, jednak jego sposób widzenia człowieka zdaje się z góry umieszczać go w tle, w kontekście nauk humanistycznych, dla których jest on przedmiotem, jako kulturotwórca podmiot w swoim historycznym bytowaniu. Taka jest racja, która każe Diltheyowi niejako z góry widzieć w człowieku istotę duchową. Ten punkt widzenia pociąga za sobą faworyzowanie „historii” i wypieranie „natury”. Nawet jeśli Dilthey powiada, że człowiek jest w równej mierze naturą co historią, to punkt widzenia człowieka jako istoty tworzącej kulturę i tym samym historię jest mu bardziej właściwy. Biologiczny fakt ludzkiej skończoności, śmiertelność człowieka, Dilthey przekłada na jego skończoność w kategoriach kultury. Kulturowe wytwory ludzkiego życia, po których człowiek spodziewa się utrwalenia swojego skończonego istnienia, również podlegają starzeniu się i znikają z areny dziejów. Człowiek jest istotą historyczną nie dlatego, że umiera, lecz dlatego, że skończoność jego trwania przenosi się na świat jego kulturowych wytworów i ogranicza ich ważność w czasie. Śmiertelność jednostek ma swój odpowiednik w śmiertelności kultur. Dilthey nie stawiał jeszcze pytania o związek zachodzący między twórczym, kulturowym działaniem człowieka a jego cielesnym organizmem. Możemy jedynie przypuszczać, że gdyby postawił to zagadnienie, właściwe później ukonstytuowanej antropologii filozoficznej, to musiałby odrzucić jego rozwiązanie dualistyczne, upatrujące w człowieku twórczego ducha zabłąkanego w ciele bądź też traktujące ducha jako rezultat kompensacji cielesnych braków. Odrzuciłby je, ponieważ punktem wyjścia objaśniania tego, co ludzkie, uczynił człowieka jako istotę całościową, „całość ludzkiej natury”, której różnymi stronami są chcenie, czucie, przedstawianie i myślenie.

Pytając o człowieka, Dilthey nie ma na uwadze jego miejsca w świecie kosmicznym, pośród warstw organicznych, a zarazem ponad nimi, nie interesuje go pokrewieństwo i różnica bytowania ludzkiego i zwierzęcego czy szczególny sposób ludzkiego życia powiązany z konkretnością jego konstytucji cielesnej; wszystko to są zainteresowania, które pojawiają się wraz z nastaniem w XX wieku antropologii filozoficznej jako wyróżnionej dyscypliny.

W odróżnieniu od tak pojętej antropologii filozoficznej z jej ontyczno-empirycznym uwarunkowaniem zapytywania zainteresowanie Diltheya dotyczy człowieka, jakim okazuje się on być i jakim rozumie samego siebie w historii, poprzez wieki swojego świadomego istnienia, jako istota dokonująca refleksji nad samą sobą, zmierzająca nieustannie do rozwiązania zagadki świata i życia, wyrażając te pró-

by w języku religii, poezji i metafizyki – myśl, która znalazła wyraz w Diltheyowskiej „teorii światopoglądów”<sup>5</sup>. Duchowy człowiek Diltheya, o którym mówimy tu jako o człowieku historycznym<sup>6</sup>, jest istotą refleksyjną, na pewnym etapie własnych dziejów tworzącą środki rozumienia siebie i na okrzężnej drodze – poprzez własne obiektywizacje – dochodzącą do względnego i ograniczonego poznania samej siebie – w istocie bowiem poznawaniu temu nie ma końca. Dla tej przyczyny pytanie o to, kim człowiek jest, pozostaje otwarte. To, że wszelkie ludzkie życie ma charakter refleksyjny, decyduje o jego hermeneutyczności, ta zaś pociąga za sobą historyczność.

Zainteresowanie Diltheya człowiekiem jako istotą duchową, tworzącą w dziejach swój świat życia, świat ducha zobiektywizowanego, jest charakterystyczne dla jego postawy badawczej jako historyka idei. To właśnie w swoich studiach historycznych Dilthey wypowiada się na temat tego, za kogo człowiek się uważał i uważa<sup>7</sup>. Przede wszystkim interesuje go kształtowanie się obrazu człowieka w jego świadomości, którą nazywa historyczną. Przytoczmy kilka charakterystycznych sformułowań, dotyczących człowieka i historii, przewijających się przez całość dzieła Diltheya. „Człowiek rozpoznaje siebie jedynie w historii, nigdy poprzez introspekcję” [VII, 279]<sup>8</sup>. „Tylko historia mówi człowiekowi o tym, kim jest” [VIII, 226]. „Tego, kim człowiek jest i czego pragnie, doświadcza on dopiero na podstawie rozwoju swojej istoty poprzez tysiąclecia i nigdy do ostatniego słowa, nigdy w powszechnie ważnych pojęciach, lecz zawsze tylko w żywych doświadczeniach, które wypływają z głębi jego istoty” [VI, 57]. „To, czym jest duch ludzki, może doprowadzić do poznania jedynie historyczna świadomość tego, co on przeżył i stworzył i ta historyczna samoświadomość ducha może nam jedynie umożliwić stopniowe wypracowanie naukowego i systematycznego myślenia o człowieku” [IV, 528]. I jeszcze jedno sformułowanie, wprowadzające nowy wątek „takożsamości”, jedności natury ludzkiej przy jednoczesnej różnorodności jej historycznych postaci: „Natura człowieka jest zawsze taka sama. Jakże jednak posiada ona możliwości istnienia, to rozjaśnia nam dopiero historia” [V, 425].

Dla poznania człowieka przez samego siebie nie może wystarczyć samotne zagłębianie się w siebie, jakie charakteryzowało Nietzschego. Z reguły doprowadza ono jedynie do poznania tylko pewnej urzeczywistnionej możliwości ludzkiego bycia. Myśliciel, który staje poza historią i stamtąd stawia pytanie o człowieka, kończy, co Dilthey wykazał, na powtórzeniu pewnej zaistniałej już i historycznej koncepcji człowieka, utożsamiając ją zarazem ze swoim ideałem i jego „prawdziwą” naturą.

<sup>5</sup> Zob. W. Dilthey, *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych* [w:] tegoż, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Lągowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

<sup>6</sup> Dilthey używa zamiennie pojęć: dziejowy/historyczny. Kategoria „człowiek historyczny” pochodzi z tytułu jednego z fragmentów jego dzieła *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Lągowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 287.

<sup>7</sup> Mam tu na myśli studia zebrane w tomie II *Gesammelte Schriften: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (*Światopogląd i analiza człowieka od czasów Renesansu i Reformacji*).

<sup>8</sup> Dalej pisma Diltheya w wydaniu zbiorowym: tegoż, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck&Ruprecht in Göttingen. Cytuję, w nawiasie zaznaczając tom cyfrą rzymską, stronę zaś – arabską.

W przypadku Nietzschego jego nadczłowiek z wolą mocy – owoc ponadhistorycznej i wzgardzającej historią refleksji – przypomina w swoich rysach człowieka renesansu<sup>9</sup>. Pełen obraz ludzkiej natury jest czymś znacznie bogatszym. Kim człowiek okazał się być – o tym mówią utwory dziejopisarskie, dramatyczne, świadectwa biograficzne i autobiograficzne, refleksja filozoficzna; bogactwo ludzkiej natury rozwija się w czasie i dochodzi do rozwoju w historii. Zatem znajomość historii stanowi warunek uprawiania poznawczo wartościowej refleksji nad człowiekiem: „Historia jest sprzymierzeńcem refleksji nad samym sobą; każde z tych zjawisk jest sobą tylko w powiązaniu z dziejami” [XIX, 277]. Bez znajomości historii duchowej, bez wiedzy humanistycznej, w tym znajomości historii politycznej, indywidualny człowiek nie byłby w stanie poznać samego siebie. Bowiem to dopiero „historia jest najpotężniejszym środkiem pomocniczym udzielającym języka własnemu wnętrzu i doprowadzającym je do mowy i eksplikacji. Co człowiek znajduje w sobie, to najpierw widzi na przykładzie historii, która wszystko, co tkwi w człowieku, doprowadza do stanu jasności” [XIX, 276].

Historia okazuje się narzędziem, bez którego poznanie – i to zarówno człowieka indywidualnego, jak też człowieka w sensie ogólnym, człowieka historycznego – nie byłoby możliwe. Indywidualnemu człowiekowi historia dostarcza środka wyrazu, narzędzia nazwania tego, co inaczej pozostałoby ślepą intuicją, w wymiarze ponadindywidualnym zaś stawia nam przed oczyma rozległą panoramę urzeczywistnionych możliwości ludzkiego bytowania. Całość natury ludzkiej obecna jest bowiem dopiero w dziejach [por. VIII, 204], a jednostka uświadamia ją sobie o tyle, o ile „gromadzi w sobie duchy przeszłości”.

Poznanie człowieka okazuje się rezultatem/owocem studiów humanistycznych prowadzonych z przewodnią intencją filozoficzną. Zauważmy, że będąc „filozofem nauk humanistycznych”, jak go nazywano, mając na uwadze stworzoną przez niego rozumiejącą metodę poznania, Dilthey jest nim również w tym sensie, że docenia wagę poznania humanistycznego dla filozofii. Jego studia historyczne, w których dochodzą do głosu różne obrazy człowieka, charakteryzuje zdumiewająco rozległy obszar tematyczny. Obejmują one zarówno człowieka Grecji i Rzymu, jak i człowieka okresu renesansu i reformacji, który stanowił przedmiot badań w ramach tak zwanego naturalnego systemu nauk humanistycznych w XVII wieku. W licznych wypowiedziach na temat filozofii sobie współczesnej, zwłaszcza tych krytycznych wobec Nietzschego, odrzucającego historię, wskazywał, jak doniosła jest historyczna świadomość tego, co człowiek przeżył i stworzył, jedynie bowiem „historyczna samoświadomość ducha może mu umożliwić stopniowe wypracowanie naukowego i systematycznego myślenia o człowieku” [IV, 528].

Powstaje pytanie, co w stosunku do historycznie zaistniałych koncepcji człowieka Dilthey sam wniósł bądź mógł wnieść. Czy była to jeszcze jedna koncepcja człowieka? Taki przyczynek Dilthey uznałby za powiększenie panującego chaosu i „anarchii” – jak z pewną przesadą charakteryzował sytuację panującą pośród świa-

<sup>9</sup> Inne przykłady ahistorycznego w zamiarze postępowania, *de facto* sięgającego po historycznie zaistniałe wzory, zob. w: E. Paczkowska-Łagowska, *Życie i dzieje u Wilhelma Diltheya* [w:] *też*, dz. cyt., sub. 4, s. 82 n.

topoglądów. Sam był filozofem świadomości historycznej, to znaczy widział swoje zadanie w wyciągnięciu wniosku z historycznego, dotychczasowego zajmowania się człowiekiem przez filozofię. Ten wniosek nie mógł prowadzić do sformułowania, w którym istnienie ludzkie redukowaloby się do określonej zawartości treściowej, bowiem „typ człowieka rozpadł się/rozpuścił w procesie historii” [VIII, 6]. Sięgając do koncepcji „człowieka historycznego”, Dilthey osiągnął zatem głębszą warstwę refleksji antropologicznej w stosunku do tej, z której pochodzą wypełnione konkretną treścią materialną „obrazy człowieka”. Dlatego też kategoria ta, w przeciwieństwie do konkretnych materialnie obrazów człowieka, ma w sobie coś z charakteru formalnego i dopiero domagającego się każdorazowo wypełnienia treścią.

Skoro naszym celem jest przybliżenie poznania tego, kim jest „człowiek historyczny” Diltheya, człowiek jako istota dziejowa, to od rozważań na temat drogi samopoznania się człowieka, którą uznaliśmy za okreśną i pośrednią, ponieważ prowadzi ona przez historię, powinniśmy przejść do pytania, czy historyczna jest jedynie owa droga, czy też historyczny/dziejowy jest człowiek w swojej najgłębszej istocie. Członem łączącym obydwa pytania: o sposób poznania człowieka i o jego naturę, jest przekonanie Diltheya, iż warunkiem możliwości rozumienia historii przez człowieka jest to, że sam jest istotą dziejową. Tę myśl można uznać za podstawowe stwierdzenie jego „krytyki rozumu historycznego”, za zwornik rozumowań prowadzących do odpowiedzi na pytanie, jak możliwe jest poznanie w naukach humanistycznych, na które odpowiedź stanowić miała uzupełnienie kantowskiej krytyki rozumu czystego, zwróconego ku temu, „co można wiedzieć” w zakresie matematycznego przyrodoznawstwa. Otóż twierdzenie: „człowiek tylko dlatego pojmuje historię, że sam jest istotą historyczną” oznacza, że jego wewnętrzna dziejowość stanowi aprioryczny warunek możliwości poznania tego, co dziejowe. Łatwo zauważyć, że daje tu o sobie znać „koło hermeneutyczne”. Wyjście z niego otwiera nam dopiero dostrzeżenie, że Dilthey nie traktuje poznającego podmiotu jako „władzy poznawczej” wyizolowanej i wyosobnionej z rzeczywistości, lecz jako żywą jaźń, powiązaną ze światem licznymi „więzami życiowymi”, jako strukturalny związek życia, którego teleologiczna struktura daje człowiekowi możliwość rozwoju poprzez kształtowanie własnego życia. Ów rozwój zmierza ku temu, co Dilthey w swoich pismach psychologicznych nazywa „uzyskaną strukturą życia duchowego/psychicznego”. W tym sensie może powiedzieć, że człowiek jest całością dopiero wraz ze swoim światem, który stanowi pole jego życia.

Zatem koło hermeneutyczne, jakie napotkaliśmy w naszym wywodzie, stanowi konsekwencję niemożliwości ustalenia „archimedesowego punktu wyjścia” w poznawaniu. Taki punkt wyjścia byłby dany dopiero w postaci podmiotu sztucznie wyizolowanego z więzów ze światem, epistemologicznej abstrakcji bez związku z życiem. W przeciwieństwie do niej życie stanowi u Diltheya jedność/całość jaźni i świata jako związek wszechobejmujący. Inną wykładnią tej samej tezy jest myśl, że człowiek w ciągu całego życia, począwszy od lat najmłodszych, wtopiony jest w świat ducha zobiektywizowanego, który pozwala mu na zorientowanie własnego życia ze względu na sensy i znaczenia, jakie ów świat ucieleśnia.

Wewnętrzna dziejowość człowieka jest wprawdzie apriorycznym warunkiem poznania historycznego, jednak ów warunek nie stanowi „archimedesowego” punktu wyjścia w poznaniu, lecz sam jest produktem rozwoju, jakiemu podlega struktura psychiczna człowieka, ewoluuje w postać „uzyskanego związku życia psychicznego/ duchowego”. Wewnętrzna rzeczywistość człowieka każe mu dążyć do celów, które przedtem uznał za wartościowe; ze względu na swoje dążenia jest on istotą zwróconą w przyszłość. Realności doznaje w chwili teraźniejszej, w przeżyciu oporu, na jaki natrafia ze strony rzeczywistości. We wspomnieniu zwraca się ku przeszłości, która stawia mu przed oczyma jego życie w kategoriach sensu i znaczenia. Spoglądając w przeszłość, ujmuje retrospektywnie sens, jaki miało jego życie. Tak oto zasadnicze „kategorie życia”: wartość, cel, znaczenie, sens stają nam przed oczyma, gdy nasze życie oglądamy w perspektywie czasu; w nim też Dilthey upatruje podstawowe określenie kategorialne odnoszące się do życia ludzkiego. Zauważmy, że wszystkie te kategorie, które służą człowiekowi w orientowaniu się wewnątrz świata i odnoszeniu się refleksyjnym do samego siebie, pochodzą z samego życia i nie są w stosunku do niego zastosowane niejako z zewnątrz. Czas nie jest żadną sztywną i aprioryczną kategorią formalną, czym był dla Kanta, lecz konkretną rzeczywistością życia. Mamy tu do czynienia z opisaniem przez Diltheya zjawiskiem pochodzenia kategorii filozoficznych/antropologicznych z samego życia, co również decyduje o ich historycznym, nie zaś abstrakcyjnym i transcendentalnym charakterze. Kategorie poznawcze, które człowiek stosuje do poznania samego siebie, a które z czasem stają się „rekwizytami” antropologii filozoficznej, jak byśmy określili jej pojęciowe narzędzia, mają swoje żywe źródło w historycznej rzeczywistości życia.

Zanim jednostka uświadomi sobie swój dziejowy charakter, już go posiada. Nie czyni to jednak z jej dalszego rozwoju jakiejś logicznej konieczności, lecz objaśnia samą możliwość tego rozwoju. Historyczność człowieka założona jest już w warunkach jego świadomości: „Rzeczywiste warunki świadomości, tak jak ja je pojmuję, są żywym procesem historycznym, są rozwojem, mają swoją historię i przebieg tej historii jest dopasowywaniem się do coraz to dokładniej indukcyjnie poznawanej różnorodności doświadczeń” [XIX, 51]. Ów pierwotnie ontyczny charakter dziejowy uświadamia sobie człowiek wówczas, gdy dokonując refleksji nad własnym życiem, na przykład w postaci twórczości autobiograficznej, odnosi się do niego ontologicznie. Badając historię autobiografii – zadanie, jakie zrealizował idący śladem Diltheya Georg Misch – uzyskujemy obraz kształtującej się stopniowo samoświadomości ludzkości – temat, do którego jeszcze powrócimy<sup>10</sup>.

Stwierdzenie, że człowiek jest istotą dziejową/historyczną okazuje się niezależne od sądu, że poznaje siebie dopiero poprzez dzieje/historię. Ukazaliśmy już ontycznie pierwotny dziejowy charakter ludzkiego życia, wskazując zarazem, że nie można traktować go w izolacji od świata życia, w tym świata dziejowego. Życie ludzkie stanowi jedność dopiero wraz z nim. Historyczne jest ono zatem nie tylko dlatego, że stanowi fragment dziejów, lecz również ze względu na własny, wewnętrznie dziejowy, charakter, który jednakże dochodzi do głosu dopiero w odniesieniach do świata.

<sup>10</sup> G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main 1969.

Pojęcie ludzkiego życia i pojęcie dziejów przechodzą u Diltheya w siebie nawzajem: „pod względem tworzywa życie stanowi jedność z dziejami. W każdym momencie dziejów istnieje życie (...) dzieje to życie, tyle że ujęte z perspektywy całej ludzkości, która stanowi jeden związek”<sup>11</sup>. Pojęcie życia oznacza zatem u Diltheya nie tylko rzeczywistość przeżywaną przez jednostkę, lecz również uniwersalną całość dziejów „ludzkości, która stanowi jeden związek”. Dziejże zaś zbudowane są z „jednostek życia historycznego”, takich jak nauka, sztuka, religia, prawo, polityka. Te dziedziny życia odpowiadają tak zwanym (przez Diltheya) zobiektywizowanym ekspresjom ludzkiego życia, stanowiąc świat ducha obiektywnego. Będąc wytworami człowieka, są zarazem środkami, poprzez które poznaje on samego siebie. W ten sposób między życiem indywidualnego człowieka a zobiektywizowanym światem jego wytworów kulturowych powstaje związek wzajemnego oddziaływania. Twórcze życie ludzkie wydaje z siebie systemy kultury, te zaś z kolei oddziałują zwrótnie na życie indywidualne (jak też zbiorowe), dostarczając człowiekowi zarówno ram bytowania, jak też podstaw poznania samego siebie. Koncepcja człowieka historycznego jako stwarzającego obiektywny świat ducha, będącego zarazem przedmiotem zwrótnych oddziaływań owego świata, jest łącznie koncepcją świata historycznego.

Jeśli dopiero historia ukazuje człowiekowi, kim jest, to ów stan rzeczy oznacza, że nie istnieje żadna uniwersalna natura ludzka, ogólna istota człowieczeństwa, która wyprzedzałaby dzieje i dała się ująć niezależnie od refleksji nad nimi. Kształtując się w historii, natura ludzka przybierała różne postaci, korelatywne niejako do otaczających je światów kulturowych, postaci, które stawiają nas wobec szerokiego spektrum zrealizowanych możliwości człowieczeństwa. Istota człowieka rozumiana jako „trwały typ”, widziana przez pryzmat świadomości historycznej, doznaje rozszczepienia, ulega „rozpłynięciu się”/„roztopieniu” na wiele konkretnych realizacji. Dilthey zapewnia nas jednak, że świadomość historyczna „leczy rany, jakie zadała”, bowiem – z jednej strony – dokonuje rozszczepienia istoty ludzkiej na wiele jej historycznych postaci, z drugiej, tytułem rekompensaty, przyznaje życiu ludzkiemu twórczą zdolność, siłę kształtowania i stwarzania samego siebie. „Pomimo względności dochodzi do głosu ciągłość siły twórczej, jako rdzenny fakt historyczny”<sup>12</sup>.

Otto F. Bollnow we wspomnianej wcześniej monografii Diltheya charakteryzuje ten proces jako „wzrastanie życia” dzięki zawartej w nim sile twórczej<sup>13</sup>. Oznaczałoby to dla naszych rozważań, że zmienność, jakiej w dziejach podlega obraz natury ludzkiej, polega na wzbogacaniu się tejże, jak też naszej wiedzy o niej, nie zaś na relatywizowaniu się ważności poszczególnych jej realizacji. Obraz człowieka, o ile zmienia się w dziejach, to jednak nie podlega relatywizacji ważności w swoich poszczególnych kształtach, lecz ulega wewnętrznemu wzbogaceniu. Jedna historycznie urzeczywistniona postać człowieczeństwa nie unieważnia innej, ale staje obok niej dla uzupełnienia pełnego spektrum tego, co ludzkie. Ono zaś realizuje się dopiero w dziejach, które się nie kończą, lecz niosą nowość, ponieważ są twórcze. Zarazem

<sup>11</sup> Por. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, dz. cyt., sub. 6, s. 260.

<sup>12</sup> Tamże, s. 306.

<sup>13</sup> Por. O.F. Bollnow, dz. cyt., sub. 2, s. 220–222.



ani „natura ludzka”, ani żaden konkretny obraz człowieczeństwa, uznany w pewnym okresie za wzorcowy i normatywny, nie istnieje przed historią i poza nią, niezależnie od niej, jako coś wyizolowanego i dającego się *a priori* wyłożyć w swojej treści. Konkretnie historyczne postaci człowieczeństwa unieważniałyby się nawzajem tylko o tyle, o ile każda z poszczególnych koncepcji zgłaszałaby roszczenie do ważności powszechnej. Zachowując swoją historyczność – uzupełniają się nawzajem.

Tylko na podstawie tego rozpoznania potrafimy wyjaśnić występujące u Diltheya sformułowania w rodzaju: jednorodność natury ludzkiej, całość, totalność tego, co ludzkie, wreszcie: to, co ogólnoludzkie. Sedno sprawy zdaje się tu polegać na tym, że zawsze taka sama natura ludzka zawiera w sobie jednakże możliwości, która ujawnia dopiero historia. Zmienność oznaczałaby zatem w odniesieniu do natury ludzkiej jej wielorakość, różnorodność postaci historycznych. W ramach jej wewnętrznego bogactwa jedna postać nie relatywizuje drugiej, chyba że jedna z nich zgłasza roszczenie do ważności powszechnej w postaci powszechnie obowiązującej definicji. Świadomość historyczna poucza nas, że koncepcje filozoficzne powinny zachowywać powściągliwość wobec woli powszechnej obowiązywalności, rodzaj pokory w sensie samoograniczenia się i nie powinny wysuwać roszczeń, które rychło mogą zostać unieważnione przez takie same roszczenia ze strony koncepcji przeciwnej. Historyczne „miarkowanie się” koncepcji, ograniczanie swojej ważności do kulturowych kręgów, stanowiłoby antidotum na relatywizm, który naprawdę zagraża dopiero tam, gdzie wszyscy rzecznicy każdorazowo odmiennej koncepcji człowieka występują z pretensją do ważności powszechnej.

Czy na podstawie przytoczonego poglądu na człowieka jako istotę historyczną możemy scharakteryzować stanowisko Diltheya jako znamienne dla historyzmu?

Próba odpowiedzi na pytanie o stosunek Diltheya do historyzmu w ogólności wykracza poza ramy niniejszego opracowania; nie obejmuje ono wszak wielu zagadnień szczegółowych, jak na przykład metoda historiografii. Jego celem jest przedstawienie zasadniczego materiału do refleksji nad człowiekiem jako istotą historyczną, zestawienie pewnego zasobu treści, wydobytych z różnych pism Diltheya i stanowiących różnorodne przykłady jego „historycznego myślenia”. Musimy się więc tymczasem raczej zadowolić charakterystyką owego „myślenia historycznego”, aniżeli sytuować całość twórczości Diltheya wobec problemu historyzmu. I jakkolwiek tego ostatniego zadania nie możemy tymczasem spełnić, to jednak możemy scharakteryzować myślenie Diltheya jako wyrosłe z ducha historyzmu i w wielu aspektach z nim pokrewne. Z kolei ogólna charakterystyka historyzmu i stosunek Diltheya do tej postawy intelektualnej, będącej nie tylko sposobem postępowania w naukach humanistycznych, mogą tu jednakże zostać uwzględnione przy założeniu, że wstrzymamy się od oceny historyzmu jako takiego. Przychodzi to z większą łatwością tym, którzy historyzmu nie uważają za godny odrzucenia. Jego krytyka niejednokrotnie ułatwiała sobie zadanie, będąc niechętna dostrzeganiu w nim nowego sposobu ujmowania rzeczywistości człowieka, a to z tej głównie przyczyny, że traktowała historyzm od strony jego wynaturzeń i uproszczeń, do jakich prowadził, nie zaś istotnie nowych wglądów w sprawę człowieka, jakich z pewnością również dostarczał. Na ten brak obiektywizmu i stronniczość w ocenie historyzmu zwraca uwagę Friedrich von Meinecke w swo-

im doniosłym dziele *Die Entstehung des Historismus* (Powstanie historyzmu)<sup>14</sup>. Za grzech poczytywano historyzmowi – jak stwierdza – relatywizowanie norm i wartości sprowadzanych do historycznego uwarunkowania, zatem ograniczanych w swej ważności, przede wszystkim zaś relatywizację samego rozumu, który przez długie wieki traktowany był jako stały i niezmienny, jako *constans* ludzkiej natury. Pojęcie historyzmu funkcjonowało głównie w sensie przygany. Takie zjawisko tłumaczono długim panowaniem naturalno-prawnego ujęcia natury ludzkiej i jego wpływu na umysł, tym skuteczniejszego, że dokonującego się również przy współdziałaniu religii. Pojęcie człowieka w duchu prawa naturalnego, pochodzące z antycznej tradycji grecko-rzymskiej, sprzymierzyło się bowiem z chrześcijaństwem – zdaniem Meineckego – i przez długie wieki, aż po wczesną nowożytność, dawało oparcie myśleniu o człowieku, Bogu i świecie. Na jego zasadniczą treść składało się przeświadczenie o stabilności, stałości ludzkiego rozumu, *ratio naturalis*, bezczasowej jednorodności natury ludzkiej i powracaniu w dziejach zawsze tego samego; łączyło się z nim wyobrażenie o boskim stwórcy uniwersum, który uczynił je logicznie przejrzystym, podlegającym prawidłowościom i przez to poznawalnym dla umysłu, operującego zarówno ideami wrodzonymi, jak i światłem przyrodzonym rozumu – *lumen naturale*. Diltheyowi znany był ów naturalno-prawny sposób ujmowania człowieka z jego studiów nad „światopoglądem i analizą człowieka od czasów renesansu i reformacji”, łączył go z „naturalnym systemem nauk humanistycznych w wieku XVII”<sup>15</sup>. Oznacza on teorię, zgodnie z którą „w naturze ludzkiej zawiera się naturalny system religii i moralności, prawa oraz prawdy naukowej” [II, 153]. Podkreślał wpływ rzymskiego stoicyzmu Cyserona i Seneki na ten typ myślenia. „Ludzkości dane jest światło naturalne, w nim zawarte są wszystkie najważniejsze prawdy teoretyczne i praktyczne. Najdoskonalszym wyrazem tego rozumu naturalnego jest starożytność grecko-rzymska i jej filozofia” [II, 169]. Dilthey nie komentuje długiego panowania naturalno-prawnego wyobrażenia o człowieku ani nie przeciwstawia jego koncepcji człowieka własnej. Naturalny system nauk humanistycznych w wieku XVII interesuje go jako zjawisko historii intelektualnej, którego analiza zaowocuje nie tylko pracami historycznymi, lecz również własnym projektem filozofii nauk humanistycznych. Typ myślenia w duchu prawa natury staje się jednak dla niego przedmiotem badawczym w określonych okolicznościach atmosfery intelektualnej, o której zdecydowała „rewolucja historyczna”, nazywana tak przez Friedricha von Meineckego.

Meinecke uważa pojawienie się historyzmu za wydarzenie przełomowe w dziejach intelektualnych, za jedną z największych rewolucji ducha ludzkiego, ponadto – nie bez tonu dumy narodowej – za dzieło, którego doniosłość daje się porównać z reformacją religijną. Na czym polegało to rewolucyjne starcie historyzmu z myśleniem w kategoriach prawa natury? Odwołajmy się przy tym do wstępnych partii dzieła Meineckego, gdzie śledzi on obszernie „powstanie historyzmu” – jednak już nie jego zasadniczy korpus, zatrzymując się na Goethem; o Diltheyu wypowiada się jedynie marginalnie i, mimo szacunku, jaki żywi dla klasyka, nie wyodrębnia jego

<sup>14</sup> F. von Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg Verlag, München 1936. Dalej cytuję na podstawie wydania 2 w Leibniz Verlag, München 1946.

<sup>15</sup> Por. F. von Meinecke, *Die Entstehung...*, sub 7.

postaci jako przedmiotu wyróżnionej analizy. To, co uzyskujemy od Meineckego, pozwoli nam jednak na wstępne usytuowanie Diltheya wobec historyzmu, zwłaszcza wobec jego niektórych niebezpieczeństw. Pozwoli nam zobaczyć, że Diltheya łączy czy zbliża z historyzmem to, co w tym ostatnim jest wartościowe, pozytywne, odkrywcze, co składa się na tak zwane myślenie historyczne Diltheya. Okaże się również, że nie można obarczać Diltheya błędami popełnionymi z powodu historyzmu przez innych. Wydobycie stanowiska historyzmu jest możliwe tylko na drodze zestawienia go z jego oponentem, jakim był naturalno-prawny sposób myślenia; jest on bowiem pojęciem konfrontacyjnym, „walczącym”. Tak więc historyzm w sformułowaniu Meineckego jest „przede wszystkim niczym innym jak zastosowaniem nowych zasad życia uzyskanych w wielkim ruchu niemieckim od Leibniza po śmierć Goethego, do życia historycznego”<sup>16</sup>. Jest on jednak czymś więcej niż tylko metodą nauk humanistycznych, gdyż rzucając światło na głębsze tło, pozwala nam zobaczyć świat i życie inaczej. „Jądro historyzmu polega na zastąpieniu generalizującego sposobu traktowania sił historycznych i ludzkich przez myślenie indywidualizujące”<sup>17</sup>. Co jednak nie oznacza, by historyzm rezygnował z poszukiwania ogólnych prawidłowości ludzkiego życia, by nie mówił – dodajmy, jak właśnie Dilthey – o całości, totalności natury ludzkiej ujawniającej się w dziejach, o tym, co w człowieku pojawia się z pewną prawidłowością.

W nowym pojmowaniu świata przez historyzm uwaga zostaje skierowana na to, co indywidualne, jednakże bez rezygnacji z poszukiwania jego ogólnych właściwości. Co z kolei znowu nie oznacza, aby przed „rewolucją historystyczną” nie dostrzegano czynnika indywidualnego. Rzecz w tym, że on wprawdzie istniał, a mimo to „najbardziej wewnętrzne siły poruszczyielskie historii, dusza i duch ludzki, pozostawały w koleinach sądu generalizującego”<sup>18</sup>.

Historyzm jest więc myśleniem w kategoriach indywidualizujących, to zaś, co indywidualne, podlega rozwojowi. Stąd podjęcie przezeń dyskusji na temat tego, czym jest rozwój, co do którego istnieje, jak wiadomo, wiele koncepcji. W sensie wiążącym dla historyzmu o rozwoju mówi się jako o spontaniczności, plastycznej zdolności do przemian, nieobliczalności przebiegu. Ten sens należy odróżnić od pojmowania rozwoju w kategoriach wydobywania z załączków tego, co dane z góry, chociażby w rozwoju naturalnym bądź w koncepcji związanej normatywnie z pewnym wyobrażeniem o doskonałości (jak na przykład w oświeceniowej koncepcji doskonalenia się rodu ludzkiego w kierunku człowieczeństwa). Reasumując, historyzm to, według Meineckego, sposób widzenia rzeczywistości w kategoriach indywidualizmu i rozwoju, który ma zastąpić sprowadzanie człowieka i dziejów do realizacji pewnego „typu” i do generalizowania tego, co podlega zmienności. W tym sensie stanowi nowe, rewolucyjne w stosunku do dotychczasowego, opartego na prawie naturalnym, spojrzenie na człowieka, który pojawia się w medium dziejów jako ich czynnik sprawczy.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 2.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 3.

Meinecke przyznaje, że historyzm ma swoje wypaczenia, że wręcz bywa nie-twórczy, i w tym sensie niefilozoficzny, gdyż rozumiejąc wszystkie poglądy, nie ma odwagi wystąpić z własnymi. Historyzm w swoim spłyceniu sprowokował krytykę, był oskarżany o to, że paraliżuje twórcze siły człowieka, jednak nieuprzedzony widz zobaczy świat przez jego pryzmat inaczej, niż na przykład przedstawiał się on myśleniu naturalno-prawnemu. Ono widziało istotę ludzką z jej rozumem, namiętnościami, cnotami i przywarami jako zasadniczo taką samą we wszystkich czasach, jakie znamy. Ta opinia zawiera, zdaniem Meineckego, jądro słuszności, jednak „nie pojmuje głębokich przemian i różnorodności ukształtowań, jakich doznaje psychiczne i duchowe życie jednostki i wspólnot pomimo trwałego zasobu właściwości ludzkich”<sup>19</sup>. Naturalno-prawny sposób myślenia o człowieku to w gruncie rzeczy wiara w stabilność natury ludzkiej, której głównym wyznacznikiem jest rozum. Z racji tej stabilności można w ogóle mówić o naturze, podczas gdy Dilthey w swoim myśleniu historycznych uważał, że „człowiek nie ma natury, lecz historię”; sformułowanie w swej charakterystycznej paradoksalności pochodzi od Ortegi y Gasset. W ten sposób przeciwstawił się tradycyjnemu sposobowi myślenia o człowieku, które tym trudniejsze było do zaakceptowania, że zwracało się przeciwko starej tradycji.

Meinecke uważa, że ów tradycyjny sposób myślenia przez długi czas był „gwiazdą polarną pośród burz dziejów powszechnych”. Jego stabilność miała związek z tym, że dawał oparcie w życiu – i co szczególnie tu dla nas istotne – dawał je różnym ideologiom, tracąc w ten sposób swój beczasowy charakter. „Okazywał się tym, czym był, mianowicie historycznie zmienną, zawsze od nowa indywidualizującą siłą”<sup>20</sup>. Co można by skomentować, że rozum uniwersalny stał się rozumem konkretnym, że rozszedł się w procesie dziejowym na wielość postaci i dlatego w filozofii po Heglu musiał się pojawić problem rozumienia, porozumiewania się różnych postaci rozumu. W każdym razie istnieje taka interpretacja losów rozumu jako uhistoryczniania rozumu w świadomości historycznej po Heglu i reprezentuje ją Herbert Schnädelbach<sup>21</sup>. Diltheyowski program „krytyki rozumu historycznego” wpisuje się w ten proces.

Powróćmy do pytania: co łączy „historyczne myślenie” Diltheya o człowieku z historyzmem w postaci, jaką nadaje mu Meinecke? Niewątpliwie indywidualizujący punkt widzenia – jednostka jest dla niego podstawowym tworzywem rzeczywistości historycznej. Tej pozycji jednostki odpowiada znaczenie, jakie przypisuje biografii i autobiografii. Biografia jest najmniejszą i podstawową cegiełką życia historycznego, autobiografia zaś „najwyższą i najbardziej pouczającą formą rozumienia życia”<sup>22</sup>. Zbliża nas ona do korzeni historycznego pojmowania życia, jej autor bowiem uwypukla we wspomnieniu te momenty własnego życia, które uważa za doniosłe, ożywia przeszłość i udziela „drugiego życia” temu, co stało się „bezkrwistym cieniem przeszłości”. Autobiografia może przybrać postać rozległej panoramy

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, m.in. s. 179.

<sup>22</sup> Por. *Budowa...*, dz. cyt., sub. 11, s. 183.

historycznej, gdy jej autor jest postacią wybitną i uwzględnia „własną jaźń w jej relacjach ze światem”. Pamiętajmy bowiem, że na rzeczywistość historyczną składają się dwie strony: jednostka i duch obiektywny, w którym ona uczestniczy i dopiero w punkcie ich przecięcia powstaje historia. Dilthey – inaczej niż zdawałoby się krytykom jego historyzmu – nie zatrzymuje się jednak na tym, co indywidualne, lecz poszukuje pewnej ogólności, powszechnej ważności, która jednakże jest związana zawsze z tym, co indywidualne. Przypomnijmy, że u Diltheya rozumienie w jednym ze swoich znaczeń to odnajdywanie tego, co ogólne w jednostkowym.

W tym miejscu, jako paradygmatyczne dla tego stanowiska, przypomnieć należy ujmowanie człowieka w kategoriach uniwersalnych, mianowicie jednorodności natury ludzkiej. Uzupełnia ono ujmowanie indywidualizujące. Przypomnieliśmy już myśl Diltheya, iż „natura ludzka jest zawsze taka sama. Jakże jednak zawiera w sobie możliwości istnienia, to ujawnia dopiero historia” [por. V, 425]. Stwierdzenie to ma związek z Goethowskim: „jedynie wszyscy ludzie poznają naturę, jedynie wszyscy ludzie stanowią ludzkość”<sup>23</sup>. Powołanie się na ogólność natury ludzkiej idzie w parze z podkreśleniem, że historia jest całością zrealizowanych możliwości tejże natury, że owa całość poza historią nie istnieje. Nie oznacza to jednak, by wszystkie możliwości natury ludzkiej mogły się zrealizować w dowolnym momencie. Nie zawsze wszystko jest możliwe. Błąd polegałby natomiast na tym, że jakiś ograniczony sposób ujawniania się natury ludzkiej, jakiś faktyczny, historycznie antropologiczny stan rzeczy utrwałoby się w postaci definicji o formule: „człowiek jest niczym innym jak...”, czyniąc z pewnego określonego, jednak ograniczonego aspektu ludzkiego życia jego fundament lub zgoła utożsamiając je z nim. Tego rodzaju postępowaniu sprzeciwia się natura życia, które jest wielopostaciowe, mieni się różnorodnością kształtów, w tym upostaciowań osobowości. I na tę właściwość życia nastawia się zmysł dla tego, co indywidualne, które dopiero w całości swoich postaci składa się na to, co ogólnoludzkie. Zarazem trzeba tu przypomnieć stwierdzenie Diltheya, że człowiek wyraża siebie w historycznym procesie ekspresji własnej jaźni, jakkolwiek historia nie wypowiedziała w nim jeszcze ostatniego słowa; dlatego mówimy o niej, że niesie nowość. Podkreślaliśmy już znaczenie pojęcia rozwoju w koncepcji życia Diltheya, zarówno w jego ujmowaniu życia indywidualnego w pismach psychologicznych, jak też życia historycznego w sensie dziejów powszechnych<sup>24</sup>. W tym drugim aspekcie rozwój dany jest oglądowi przez świadomość historyczną, która uświadamia jednostce, iż osobowość człowieka podlega kształtowaniu przez pokolenia, jest dziełem przeszłości i że to dziedzictwo zobowiązuje do pracy dla przyszłych pokoleń. Co jednak ta praca przyniesie, pozostaje kwestią otwartą; historia bowiem nie wypowiedziała się do końca i dzieje niosą nowość. Tu znowu punkt widzenia twórczego działania, do którego skłania świadomość historyczna, każe odrzucić zarzut „złego” historyzmu stawiany Diltheyowi dlatego, jakoby widział on w człowieku istotę rozu-

<sup>23</sup> Cytowany przez Diltheya list Goethego do Schillera z marca 1798 roku [por. XIX, 327].

<sup>24</sup> Kategoria rozwoju pojawia się w pismach: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) (*Idee psychologii opisowej i analitycznej*), oraz *Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/1996) (*O psychologii porównawczej. Przyczyńki do badań nad indywidualnością*). Obydwie rozprawy W. Diltheya, *Gesammelte Schriften*, Bd. V.

miejącą przeszłość, pod paraliżującym wpływem świadomości historycznej niezdolną jednak do czynu tworzącego przyszłość. Diltheyowski człowiek historyczny jest twórczy i zmierza ku nieznanej przyszłości.

Zatem myślenie historyczne Diltheya ma związki z historyzmem właśnie tam, gdzie ukazuje nowe, niezauważane dotąd aspekty ludzkiego życia; są nimi dziejowość i związana z nią koncepcja człowieka dziejowego/historycznego. To ona właśnie może służyć za wsparcie i częściową egzemplifikację tezy, że historyzm w pewnych swoich realizacjach, takich jak myślenie historyczne, stanowi pozytywne zjawisko w historii intelektualnej, pozwalając dostrzec niezauważalne dotąd aspekty rzeczywistości, ograniczyć ważność generalizującego i normatywnego myślenia o człowieku w kategoriach prawa naturalnego i zastąpić je „myśleniem historycznym”.

Na zakończenie przypomnijmy w retrospektywie, kim jest człowiek w myśleniu historycznym Wilhelma Diltheya i jaką ewentualnie przyszłość/kontynuację może znaleźć tego rodzaju koncepcja. „Człowiek historyczny” jest twórcą świata życia, dziedziny ducha zobiektywizowanego, obejmującego świat nauki, religii, metafizyki, sztuki, prawa, polityki, czyli systemów kultury i zewnętrznej organizacji społeczeństwa. Te z kolei jako jego wytwory zwrotnie oddziałują na niego zarówno jako historyczne środowisko jego życia, jak też narzędzia służące poznaniu, kim jest. Okazuje się, że to dopiero historia, a nie introspekcja, uświadamia człowiekowi, kim jest, dopiero dzięki świadomości historycznej rozumie samego siebie. Jako istota dziejowa, a nie tylko dzięki historii siebie poznająca, człowiek jest miejscem twórczym kultury, z którego, jako z horyzontu historycznego – tak podjął myśl Diltheya Helmuth Plessner – wypływają wszystkie ponadczasowe systemy sensu. Jako istota dziejowa jest zarazem istotą sensotwórczą. O sensie życia czy historii możemy mówić jedynie pod warunkiem, że sam człowiek jest tym, który wnosi w nie sens. Refleksja nad dziejami, pośród których człowiek żyje, umożliwiona przez studia humanistyczne, ukazuje różne aspekty i zrealizowane możliwości ludzkiego życia, historyczną panoramę możliwości odnoszenia się jaźni do świata. Żadna z tych postaci nie powinna zostać utrwalona w postać ahistorycznego „praobrazu”, bowiem typ człowieka uległ rozpadowi w procesie dziejowym.

Ujmowanie istoty człowieka w kategoriach niezmiennego rozumu, jakie charakteryzowało myślenie naturalno-prawne, zostaje przez Diltheya zastąpione myśleniem historycznym, indywidualizującym postaci ludzkiego życia, powiązane jednak z sobą „ciągłością twórczej siły”. Myślenie historyczne Diltheya, starając się uniknąć relatywizmu i z pewnością unikając kwietyzmu postawy czysto kontemplacyjnej, łączy podobieństwa z historyzmem, którego w tym przypadku nie trzeba bynajmniej odpiarać jako naganego. Pojmowanie człowieka jako dziejowego przez pryzmat historycznej świadomości jego skończoności uznaje zarazem Wilhelm Dilthey za „ostatni krok ku wyzwoleniu istot ludzkich”.